

Situierte Lektüren

Über fraglicherweise hoffnungslose Versuche, Wildersons *Afropessimismus* zu lesen

Wildersons Arbeit zu Afropessimismus kann als exemplarisch für ein Philosophieren gelten, das zwei Momente akzentuiert: Erstens insistiert er, dass Denken, Verstehen, Schreiben stets situiert sind. Wir alle, egal aus welcher Sprechposition heraus, stoßen auf Grenzen des Denkbaren und des Sagbaren, die jedes ›Wir‹ und jedes ›alle‹ brüchig werden lassen. Mit dieser Formulierung ist bereits angezeigt, dass das Denken über *race* zuverlässig in paradoxale, ambigue und dilemmatische Positionen mündet. Diese erste Spur lässt sich in zahlreichen Schriften finden und soll daher nicht erneut im Zentrum stehen. Das Markante der afropessimistischen Position besteht darin, dass sie zweitens als exemplarisch für eine Geste der Verweigerung gelten kann, die auf das erstgenannte Moment nicht damit reagiert, auf Verständigung oder Vermittlung zu hoffen. Stattdessen wird – wie die Selbstbezeichnung nahegelegt – pessimistisch davon ausgegangen, dass eine solche Verständigung wahlweise scheitert oder aus den falschen Gründen gewollt und trügerisch imaginiert wird.

Vorliegender Text widmet sich einem Schreibexperiment, um diesen Aporien nachzugehen. An drei Vignetten vollziehen die beiden Autoren – ein *weißer* Mann und eine Frau of Color – eine situierte Lektüre. Dazu wird jeweils zunächst eine von Wilderson beschriebene autobiographische Theorie-Szene rezitiert, bevor aus den beiden Perspektiven heraus Lesarten und Leseaffekte entfaltet werden. Die Lesenotizen wurden unabhängig voneinander verfasst und stehen gelassen. Erst im Fazit geht es um die Frage, inwiefern die in diesem Lese- und Schreibexperiment entfalteten Lesarten aufeinander antworten (können). Es sei jedoch bereits vorweggenommen, dass wir die finale Entscheidung darüber, ob eine Vermittelbarkeit zwischen diesen besteht, den Lesenden überlassen werden. Schlussendlich – so zeigt die Arbeit Wildersons eindrücklich – sind Pessimismus und die fraglichen Gegenbegriffe Optimismus und Realismus nicht nur theoretische Positionen, sondern auch Charaktereigenschaften.

1. Vignette: Ain't I a human?

Wilderson geht von einer irreduziblen Dissoziation der Erfahrungsräume von Menschen und Schwarzen aus. Insofern die Erfahrung von Schwarzen an die Geschichte des transatlantischen Sklavenhandels gekoppelt sei, sei sie von Beginn an von einer derart grundlegenden Verdinglichung gekennzeichnet, dass ihr alle für die Konstruktion von Akteurspositionen wie ›Person‹, ›Subjekt‹ oder eben ›Mensch‹ notwendigen Konstitutiva wie Wille, Reflexivität oder Autonomie vorenthalten wurden. Schwarze seien also – so die These – nicht bloß einer *weißen* Herrschaft unterworfen wie andere Nicht-Weiße auch (in je historisch abgestuften und lokal situierten Herrschaftsformationen), sondern sie fungieren als das konstitutive und schlechthin abjekte, phobogene Außen des Menschseins überhaupt. Die These Wildersons separiert somit Schwarze Erfahrungen in einer radikalen Negation von den Erfahrungen anderer unterworferner Subjekte, die von ihm mitunter als »Juniorpartner:innen«¹ der *Weissen* apostrophiert werden. Sie bezichtigt zudem alle Schwarzen politischen Bemühungen antirassistischer und antikolonialer Aufklärung, sich einer ›reformistischen‹ Illusion hinzugeben, weil sie die Differenz von Schwarzen und Menschen unterschlagen oder sie überhaupt nicht kennen würden.

Zur Explikation dieser These dient Wilderson in der ersten hier ausgewählten Vignette die Erzählung einer Episode mit einem palästinensischen Freund namens Sameer Bishara. In der Zeit, in der beide als Wachpersonal in einem Museum arbeiteten, teilten sie zunächst Erfahrungen der Unterdrückung sowie revolutionäre Überzeugungen miteinander in einer Weise, die in Wilderson den Eindruck erweckten, »das gleiche Kreuz«² zu tragen. Nach Sameers Bericht über Erfahrungen mit israelischer Polizeiwillkür bei Grenzkontrollen eröffnet sich jedoch ein Graben zwischen den beiden. Sameer spricht von der »Demütigung«, die eintrete, wenn israelische Soldaten den Körper von Palästinensern abtasten und ergänzt: »Aber die Scham und die Demütigung ist noch viel schlimmer, wenn der israelische Soldat ein Jude aus Äthiopien ist«.³ Wilderson beschreibt seine innere Reaktion darauf: »Der Boden brach unter meinen Füßen weg.«⁴ Er interpretiert die Äußerung seines (damaligen) Freundes als Beweis dafür, dass auch im Imaginären eines Mannes of Color dem Schwarzen derselbe Platz zugewiesen werde: ein Platz außerhalb der politischen Herrschaftsordnungen.

1 Vgl. Frank B. Wilderson III, *Afropessimismus*, Berlin: Matthes & Seitz 2021, S. 244.

2 Ebd., S. 15.

3 Ebd., S. 17.

4 Ebd.

Wilderson schließt daran die These an, dass eine Gemeinsamkeit der Unterdrückten, entgegen seiner vorherigen Annahme, in Hinsicht auf eine Hoffnung auf Erlösung nicht existiert. Während die palästinensische Befreiung etwas Verlorenes prinzipiell (wie unwahrscheinlich auch immer) im Kampf wiedergewinnen könne, könnten Schwarze keine Rückkehr auf geraubtes Eigentum geltend machen. Sie würden vielmehr imaginär prinzipiell als »phobogenes Objekt positioniert«,⁵ d.h. als Ausgangs- und Bezugspunkt für Ängste, die für den Begriff des Menschen selbst konstitutiv sind. Der Schwarze habe nicht *etwas* verloren, das sich zurückgewinnen ließe, sondern er habe *sich selbst* nie besessen, da er als das konstitutive Außen des Menschen überhaupt fungiere.

Die afropessimistische Lesart behauptet also, dass »Schwarze keine menschlichen Subjekte sind, sondern strukturell unbewegliche Requisiten, Werkzeuge für die Realisierung *weißer* und nicht-Schwarzer Fantasien und sadomasochistischer Vergnügungen«.⁶ Der Unterschied zwischen Menschen und Schwarzen bestehe darin, dass in Herrschaftsverhältnissen Menschen »verfügbar« gemacht werden können (was prinzipiell reversibel ist), Schwarze hingegen erlitten einen »sozialen Tod«,⁷ der irreversibel sei und ihre Existenz selbst kennzeichne. Genauer gesagt sei der Schwarze von einer »Todhaftigkeit« (*deathliness*) gekennzeichnet,⁸ die aus seiner »Sklavenhaftigkeit« (*slaveness*) resultiere,⁹ und die schlussendlich dazu führe, dass es »keine Schwarzen gibt, die in der Welt sind«.¹⁰ Die Existenzmodi der *Todhaftigkeit* und der *Sklavenhaftigkeit* seien die strukturellen Gründe, die dem Schwarzen seine Existenz verwehren.

a) Eine weiße Lektüre

Diese Vignette illustriert zunächst auf markante Weise die afropessimistische These eines Bruches zwischen Schwarzen (Menschen) auf der einen und allen anderen auf der anderen Seite. Als theoretisch informierter Leser fühle ich mich im wörtlichen wie übertragenen Sinne ins Bild gesetzt. Die Vignette erweckt den Leseindruck einer bruchlosen Nachvollziehbarkeit des unter den Füßen von Wilderson weggezogenen Bodens. Denn, genau, wie blind kann der palästinensische Freund sein, nicht zu sehen, dass und wie er sich nicht nur mit dem Schwarzen Freund entsolidarisiert, sondern ihn (zumindest implizit) frontal mit dem demütigendsten

5 Ebd., S. 19.

6 Ebd., S. 21f., im Orig. kursiv.

7 Ebd., S. 23.

8 Ebd., S. 51.

9 Ebd., S. 52.

10 Ebd.

Unterdrücker unter den israelischen Soldaten identifiziert. Die Vignette mag eine Anekdote sein (und sie ist es), aber als symbolische Verdichtung einer Schwarzen Erfahrung überzeugt sie mich von der Plausibilität der afropessimistischen These. Die Überzeugungskraft besteht indes nicht in der philosophischen Konsistenz einer Theorie, sondern in der Kondensation einer Erfahrung. Dieser Erfahrungsraum ist nicht der meine, aber gerade indem sie vielfältige Erfahrungen von Unsichtbarkeit, Exklusion und Unterdrückung von Schwarzen zu einer dichotomen These synthetisiert, überzeugt sie als ›Ausdrucksfunktion‹ (Merleau-Ponty) der Tatsache, dass die Distanz zwischen *weißen* und Schwarzen Erfahrungsräumen nicht überbrückbar ist. Auf eine Formel gebracht: die Form der These überzeugt mich von ihrem Inhalt.

Den Provokationsgehalt der These kann ich überdies genießen, weil ich als Philosoph gewohnt bin, provokante Thesen zu hören und mich mit ihnen argumentativ auseinandersetzen. Denken, das Thesen zu Ende führt und nicht aus falscher Rücksicht vor pragmatischen, ethischen oder politischen Konsequenzen eines Gedankens zurückschreckt und auf halbem Wege stehen bleibt, hat Appeal, *radical chic*, wenn man so will. Man kennt das von geschätzten Autor:innen wie Nietzsche, Heidegger, Bataille, Derrida, Spivak, Butler und anderen. Der *radical chic* vermag im Hinblick auf die Form der These eine (angesichts des Inhalts der These) einigermaßen unwahrscheinliche Verbindung zwischen Autor- und Leserposition herzustellen.

Diese Verbindung ist entlastend in zweierlei Sinne, weil sie mir eine doppelte Nähe ermöglicht. Die Vignette lässt zunächst die Rolle der *Weißen* in der afropessimistischen Opposition zwischen Schwarzen und Menschen in der Schwebe. Da sie anhand eines palästinensischen Migranten entfaltet wird, der sich als anti-Schwarzer Rassist entpuppt, wird nicht der *weiße* Rassist adressiert, sondern die minoritäre Position eines strukturellen lokalen Konflikts im Nahen Osten. Indem ich die afropessimistische Position in ihrer Radikalität als Theorie (anders als der palästinensische Freund) nachvollziehe, befinde ich mich auf der (nicht-rassistischen) Seite des Schwarzen Autors. Die zweite Nähe kann sich für den *weißen* deutschen Leser aufgrund der Positionierung des Palästinensers im israelisch-palästinensischen Konflikt ergeben. Der im Diskurs des radikalen palästinensischen Widerstands nicht bloß beiläufig anzutreffende Vernichtungsantisemitismus, der Israel und die Israelis am liebsten von der Landkarte getilgt sehen will, bekommt nun einen rassistischen Subtext. Denn der Palästinenser ist nicht nur anti-israelisch, sondern antisemitisch und rassistisch, also kein politisch wacher Kämpfer, sondern Ideologe. Das hat man vielleicht nicht immer schon gewusst, es liefert aber eine willkommene Rechtfertigung für die politische Überzeugung, als *weißer* Deutscher die Existenz Israels gegen alle Ideologeme verteidigen zu sollen. Also auch über diesen Weg erfolgt eine gefühlte

theoretische Nähe zwischen dem *qua* These dissoziierten Schwarzen Autor und dem *weißen* Leser.

b) Eine Lektüre of Color

Ich lese diese Passage als die Geschichte eines Mannes, der sich an seinem Ex-Kumpel rächt. Eine Rangelei unter Mackern – ebenso wie die Passage davor, die sich im wörtlichen Sinne um eine Kneipenschlägerei unter Männern dreht.¹¹ Wenn man das Störrauschen weglässt, wenn man insbesondere die stark ablenkenden Begriffe ›Israel‹ und ›Palästina‹ ausblendet (dies zu tun muss möglich sein, denn wenn es denn eine Theorie werden soll, muss sie von der Zufälligkeit von Anekdoten aus diesem oder jenem Kontext abstrahieren können), wenn man also den Text auf die markanten psychodynamischen Punkte reduziert, was steht dann da? Aus einer engen, fast schon intim anmutenden Identifikation mit einem anderen Mann – einem ›Bruder‹ – heraus macht der Autor die Erfahrung, dass – große Überraschung! – auch People of Color rassistische Bilder verinnerlicht haben. Die Beobachtung ist banal, sowohl politisch als auch theoretisch seit Langem bekannt und oft erzählt. Man müsste schon ziemlich naiv sein, um zu glauben, dass People of Color perfekte Menschen sind, die von jedem bösen Gedanken frei wären. Der von Wilderson beschriebene Schock, das Erwachen aus seiner Naivität ist für mich daher nur als Beziehungserzählung über eine erschütterte *bromance* lesbar.

Aus der Tatsache, dass auch diskriminierte Menschen in der Lage sind, andere zu diskriminieren, kann zudem nicht gefolgert werden, dass es eine ›Hierarchie der Diskreditierbarkeit‹ gäbe. Gegenanekdote: Ich wurde einst von einem Obdachlosen rassistisch beleidigt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Ivy-League-Kanacks wie Wilderson und ich in der Hierarchie unter Obdachlosen stehen. Es bedeutet nur, dass ein singuläres Subjekt, das in diesem Fall im wörtlichen Sinne ohnehin schon am Boden liegt, *phantasiert*, es stünde über mir. Was Wilderson hier illustriert, ist demnach ein Fehlschluss.

Die Wahl des Beispiels, welches mit der ungebrochenen Lust gewisser Subjekte spielt, selbst an den unpassendsten Stellen den Nahost-Konflikt zu ›diskutieren‹, lenkt strategisch klug von dieser Fehlschlusskette ab. Die brutale Verallgemeinerung, die sich hier auf so kurzem Raum – von einer Passage zur nächsten – verdichtet, bei der aus der singulären Aussage eines (ehemals) befreundeten Mannes of Color eine Generalabsage an den gemeinsamen Erfahrungshorizont zwischen PoC und Schwarzen Menschen ›abgeleitet‹ wird, lese ich als harsche Essentialisierung

¹¹ Vgl. ebd., S. 15.

und ›Kollektivstrafe‹ und in diesem Sinne als *Identifikation mit dem Aggressor*: Da wollte sich Wilderson wohl mal genauso danebenbenehmen wie weiße Rassisten auch und nach einer Erfahrung mit einer Einzelperson einfach die solidarischen Bande mit der gesamten Gruppe kappen.

Mich beschäftigt zudem die Frage, welche Aspekte die Aufmerksamkeitsökonomie um solche ›Trend-Bücher‹ mitbestimmen. Ich hatte es ›aus Prinzip‹ nicht angefasst, bevor wir uns verständigten, es als Beispiel-Werk für diesen Text zu verwenden. Und wie prädiert überfiel mich bereits nach wenigen Seiten der Lektüre eine fürchterliche Langeweile, die mir wohlbekannt ist: Ich empfinde diese Form von Langeweile, welche sich aus einem leicht trotzigen Unterstrom erhebt, jedes Mal, wenn ein Buch als ›Provokation‹ gehypt wird. Das deutsche Nachwort behauptet sogar, man brauche »Mut«,¹² um es zu lesen. Vielleicht gilt das für manche Weißbrote. Wahrscheinlicher aber ist, dass es sich bei Sprechakten wie diesen um plumpe Manipulationen handelt, Marketing-Tricks, die Menschen das Gefühl geben sollen, sie hätten nicht nur etwas verpasst, sondern wären sogar feige, wenn sie dieses Buch nicht lesen. Debatten um dergestalt angebahnte ›Trend-Bücher‹ (ver-)enden typischerweise in billiger Skandallust, die ein ernstes politisches Thema in ein oberflächliches, genießbares Spektakel verwandelt. Darin besteht mein Pessimismus.

Es gibt ironischerweise nur wenige diskursive Zeichen, die so zuverlässig eine Wiederholung von Altbekanntem ankündigen wie die mit Feuereifer in den Feuilletons verbreitete Behauptung, ein Buch sei ›radikal‹ und stelle in dieser Radikalität eine provozierend neue These auf. Tatsächlich ist die psychodynamische Abwehrkonstellation, welche in die These mündet, dass das eigene Leiden mit dem aller anderen unvergleichbar in seiner Tiefe, Schwere und vor allem Unveränderlichkeit sei, eine relativ beliebte Aberration unter verzweifelten Seelen – so sehr, dass bereits Sigmund Freud dieser Dynamik eigene Schriften widmete; so zählt zu den – kurz nach der *Einführung des Narzissmus* – verfassten *Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit* auch »Die Ausnahme«.¹³ Die Ausnahme-Charaktere »sagen, sie haben genug gelitten und entbehrt, sie haben Anspruch darauf, von weiteren Anforderungen verschont zu werden«, von jenen der formalen Logik ebenso wie von ethischen.¹⁴ Aufgezeigt wird, warum man sich nicht nur mit Errungenschaften und Erfolgen, sondern auch mit Erzählungen von Traumata und

¹² Jan Wilm, »Habt den Mut, Wilderson zu lesen! Nachwort des Übersetzers«, in: Wilderson, *Afropessimismus*, S. 405–415, hier S. 415.

¹³ Sigmund Freud, *Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit* (1916), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, hrsg. von Anna Freud u. a., London: Imago Publishing 1949, S. 364–391, hier S. 365ff.

¹⁴ Ebd., S. 366.

Grauen narzisstisch stabilisieren kann: Auch die Denkfigur des ›größten Opfers (der Menschheitsgeschichte)‹ ist eine narzisstische Größenphantasie. Diese kompensiert den durch die gesellschaftlich verwehrte Anerkennung erlittenen narzisstischen Schaden, wie Freud a.a.o. am Beispiel des entstellten Gesichts von Shakespeares *Richard III* ausführt. Die Anschlussfähigkeit dieser Theorie mit Blick auf kollektive Konstellationen, in denen also Zugehörigkeiten und Identifikationen mit minoritären oder diskriminierten Gruppen im Zentrum stehen, deutet Freud abschließend am Beispiel der Frauenbewegung an.¹⁵

Wir können also als Forschungsstand von 1916 festhalten, dass die These, dass eine diskriminierte Gruppe viel schlechter dran sei als alle anderen, da ein Ende ihrer Diskriminierung noch nicht einmal denkbar sei, als eine These gelten kann, die nur in verschwindend geringem Maß aufgrund ihrer systematischen Stringenz und Plausibilität vertreten wird. Viel eher gilt es, die Psycho- und Soziodynamik dieser zu erschließen – so zum Beispiel mit Begriffen wie ›Opferkonkurrenz‹ und ›Olympiade des Leidens‹ (genauer in Abschnitt 2.b).

Warum also dieses Buch lesen? Was ist an diesem theoretischen Murks genießbar? Als *weiße* Person, aber nicht nur als *weiße* Person, kann man – wie immer – unbewusst genießen, dass es eine ungenügende Theorie ist, die hier verschriftlicht wurde. Das philosophische Überlegenheitsgefühl der Lesenden wird von Wilderson auf charmanteste Weise bespielt und genährt: Man kann sich regelrecht darin baden, wie gönnerhaft man über alle seine argumentativen und begrifflichen Schwächen hinwegsieht. Aus der Schwarzen oder irgendeiner anderen unterdrückten Position heraus kann man das Undisziplinierte an diesem Buch genießen. Wilderson agiert stellvertretend etwas aus, wovon vermutlich viele diskriminierte/unterdrückte Menschen nachts träumen – in seinen Worten: »die Wut zu artikulieren, die die meisten Schwarzen nur flüstern dürfen«.¹⁶ Er pöbelt, er schreibt weinerlich und versinkt in Selbstmitleid, er hat keine Lust mehr, für irgendwen ein ›Vorbild‹ zu sein oder sich als ›Pionier‹ zu gebaren, er äußert keine konstruktive Kritik und macht auch keine ernstzunehmenden Lösungsvorschläge. Er verführt mich dazu, mir Fragen zu stellen wie: Was hält dich eigentlich davon ab, so unsystematisch rumzupimmeln? Achso, ich habe keinen. Da war ja was: ›Steil gehen, steile Thesen, die man verteidigen und angreifen kann, provozieren, niederringen – all dies sind die Metaphoriken des Sprachstils eines phallogozentrischen Verständnisses philosophischer ›Diskussion‹. Aber Hauptsache, man(n) hat Spaß mit der ›Provokation‹. Regt ja angeblich zum Denken an.

Ja, insofern es gelingt, sich (zumindest passagenweise) mit Wilderson hinreichend zu identifizieren, kann man großen regressiven Spaß damit

¹⁵ Ebd., S. 369f.

¹⁶ Wilderson, *Afropessimismus*, S. 203.

haben, sich so danebenzubenehmen. Als geeigneten Prügelknaben für diese Gaudi erwählt Wilderson Sameer aus, einen nicht-Schwarzen Mann of Color. Würde man ein Argument analog zu dem von Wilderson ausformulieren, würde dieses lauten: Offensichtlich, so zeigt der verdinglichende Missbrauch des Mannes of Color, der in Wildersons Rede zu dessen »sadomasochistischer Vergnügen« einfach benutzt wird, hat der Mann of Color im Unbewussten des Schwarzen Autors denselben miserablen Platz wie auch in den Imaginationen der *Weissen*: den Platz eines moralisch fragwürdigen Unreinen, der die Integrität des aufgeklärten *Weissen* nie erreicht hat.

Sich von dieser Gegenübertragung distanzierend, merkt man: Es ist mindestens ein Vergeltungsschlag, wenn nicht Rache, die in diesen Passagen mitschwingt, eine Logik der Retourkutsche nach dem Motto ›Du hast dich mit mir entsolidarisiert, jetzt entsolidarisiere ich mich mit dir. Wenn du solche Geschichten über Schwarze erzählst – in der Hoffnung dadurch beim *weißen* Mann Mitgefühl zu erheischen –, dann erzähle ich jetzt solche Geschichten über dich – in der Hoffnung, dass der imanierte *weiße* Mann, zu dem wir tragischerweise beide sprechen, dann auf meiner Seite steht‹. Erfahrungsgemäß funktioniert diese Taktik – schließlich fällt sie geradeaus in das diskursiv präformierte *Divide et impera* zwischen diskriminierten Gruppen.

2. Vignette: Akademische Sitten

Die zweite Vignette kontrastiert zwei Vortragsereignisse von Wilderson in Kopenhagen und Berlin, die zeitlich unmittelbar aufeinander folgten. Der Vortrag über Peter Watkins' dystopischen Science Fiction-Film *Strafpark* von 1971, in dem u.a. der Rassismus der US-amerikanischen Polizei vorgeführt wird, wird einmal in improvisierter Umgebung in einer aktivistischen, nicht-akademischen Community von PoC in Kopenhagen vorgetragen. Er mündet dort in interessierte Rückfragen und einen Austausch über Bündnisfragen und strategische Solidaritäten, obwohl strikt Schwarze Communities in Dänemark selten sind und es um die theoretische Informiertheit über Critical Race Theory anders bestellt ist als auf US-amerikanischen College Campuses. Wenige Tage später trägt Wilderson den Text erneut vor, diesmal im akademischen Milieu einer internationalen universitären Konferenz in Berlin. Der Film ist dort den meisten Anwesenden ebenso bekannt wie die theoretischen und filmwissenschaftlichen Referenzen des Vortrags. Anders als im weniger informierten Kopenhagener Kontext stößt die afropessimistische Lesart des Films in Berlin auf heftigen Widerspruch. Wilderson wird vorgeworfen, das Werk des Regisseurs zu verkennen, dessen Progressivität zum Entstehungszeitpunkt zu übersehen und mit der afropessimistischen These

überhaupt am Film vorbeizuargumentieren. Seine ausführliche Schilderung dieser akademischen Episode kann dabei zugleich als eine Art Vorwegnahme von Rezeptionsweisen des Buches gelesen werden. Gegen die afropessimistische Position, so Wilderson, erhebe sich von nicht-Schwarzer Seite regelmäßig der Dreiklang aus »Schuld. Ressentiment. Aggression«.¹⁷ Die radikale Perspektive des ›Nicht-in-der-Welt-seins‹ des Schwarzen könnte nicht ohne Abwehr gehört werden. Im akademischen Berlin sei es gewesen, als hätten die Anwesenden ihre Fähigkeiten »zu logischem Denken und Diskutieren verloren« und stattdessen Zuflucht zu einer »selbstgerechten Empörung« gesucht.¹⁸ Wilderson beschreibt die mit aggressivem Unterton vorgetragenen Fragen als eine Form von symbolischem Lynching. In dieser Eskalation weist er die Versuche, den Film gegen die von ihm vorgetragene Kritik als einen Ausdruck von Solidarität zu verteidigen, zuletzt mit dem Satz zurück: »Mein Vortrag scheißt auf die Erweckung von Solidarität. Solidarität ist mir scheißegal.«¹⁹

a) Eine weiße Lektüre

Die Vignette liest sich für mich wie eine Bebilderung eigener Ängste und Wunschphantasien. Die in der von Wilderson aufgeführten Szene gewählte narrative Bebilderung, seine theoretischen und terminologischen Zu- spitzungen des akademischen Konflikts kommen mir in ihren Reaktionen vollkommen bekannt vor. Die Thesen des Afropessimismus sind zweifellos eine Provokation, so dass auch der kontextspezifische Widerspruch gesondert betrachtet werden müsste. Aber die geschilderten Reaktionen, die Vorwürfe, der Verriss, die Empörungen, das Besserwissen gegenüber dem Vortrag auf einer internationalen Konferenz, all das kenne ich nur zu gut: »Das geht mir genauso«²⁰. Als Ängste, die meine eigenen Vorträge (zumindest bis zum ersten gesprochenen Wort) seit jeher begleiten. Indes: Erlebt habe ich sie nie (oder habe die wenigen diesbezüglichen Erfahrungen verdrängt). Ich kann mich also sehr gut in die Situation hineinversetzen, aber sie bebildert nur das Imaginäre meiner Angst vor der eigenen akademischen Exponierung. Gravierend, der Unterschied.

Und natürlich hätte ich im Publikum sitzend es besser gemacht als die anwesenden Kolleg:innen. Denn ich stelle mir vor, dass ich auf der Berliner Tagung viel besser zugehört und die nüchterneren, affektfreien Fragen gestellt hätte. Offenbar will der *weiße* Leser der bessere Afropessimist sein oder zumindest eine (unmögliche) Solidarität üben.

¹⁷ Ebd., S. 207.

¹⁸ Ebd., S. 208.

¹⁹ Ebd., S. 220.

²⁰ Ebd., S. 205.

Gemäß einer (die Radikalität liebenden) Identifikation mit der Autorstimme ist diese Vignette überdies aber nicht nur Angstbild, sondern auch Wunschphantasie. Denn wie gerne hätte ich meine eigenen philosophischen Versuche zu so einer konsequenten Radikalität gebracht, dass es die ganze versammelnde Kraft des akademisch-narzisstischen Selbst bedarf, um gegen den diskursiven Sturm standzuhalten, um zum Schluss eine Parole zu schmettern, die auf »scheißegal« endet. Das muss man erst 'mal bringen. Also hier erneut – Autoridentifikation qua *radical chic*.

Das ist – so fällt mir mit etwas Abstand auf – in Summe ein bisschen viel Identifikation. Zumindest für ein Buch, dessen These in der brachialen Differenz zwischen Menschen und Schwarzen besteht – zu denen ich nicht gehöre. Ich gehöre gemäß dieser These zu den Menschen, zu deren theoretischer wie praktisch-historischer Konstitution die Konstruktion des Schwarzen als phobogenes Außen gehört, die die *Weissen* und ihre nicht-*weißen* Juniorpartner:innen benötigen, um sich in Abgrenzung von der Dinghaftigkeit der Schwarzen ihrer eigenen Reflexivität und Autonomie versichern zu können. Diese meine Identifikation verläuft, wenn ich es richtig sehe, durch die Lesart der Theorie ihrer Form nach: als theoretische Position, die ihre eigene Radikalität liebt.

Wie sieht es indes aus, wenn die Inhaltsseite der These in den Vordergrund rückt? Die Identifikation wird dann ganz unmöglich. Ich verstehe nicht alle Anspielungen auf Orte, Personen und Ereignisse. Viele, offenbar für eine Schwarze Leserschaft sprechende Symbole (Musik, Filme, Orte, Namen) bleiben für mich stumm. Der Text scheint nicht für mich geschrieben – sofern ich ihn nicht als Theoretiker lese. Ich komme mir bisweilen vor wie ein Voyeur, wenn der Autor von einer schamvollen Geschichte schreibt, die er noch nie erzählt hat. Vielleicht bin ich doch der falsche Leser.

b) Eine Lektüre of Color

Ich lese diese Vignette als eine Geschichte, die mich über den akademischen Habitus – insbesondere in der Philosophie – nachdenken lässt. In kaum einem Fach gibt es noch so viele Menschen, die ihre Vorträge stumpf ablesen, die also ohne Abstimmung auf ihr Publikum, ohne Reflexion und Einstimmung auf das Singuläre einer jeden Situation ihre Meinung vom (Manuskript-)Stapel lassen. Am deutlichsten wird mir der habituelle Abstand zu diesem Teil der akademischen Bevölkerung, wann immer ich ein Kompliment dafür erhalte, stattdessen frei zu sprechen. Dieses Kompliment legt offen, dass das (ent)sprechende *weiße* Subjekt eine Szene wie die von Wilderson beschriebene noch nicht erlebt hat. In der Schwarz-colorierten Welt ist es in der Regel genau andersherum: Ablesen kostet Mut. Wer abliest, hat sich vorgenommen, heute zu sagen,

was er sagen will – egal, wie viele rassistische Attacken darauf folgen werden. Wer abliest, trägt aus seiner Mitte heraus vor, macht sich vom Publikum unabhängig bzw. reduziert dieses auf die Objekt-Rolle passiver, den Vortrag in Duktus und Inhalt nicht beeinflussender Zuhörerschaft. Wilderson hat dies in der beschriebenen Szene getan: Er hat sich nicht seinem Publikum angepasst, sondern zwei Mal denselben Vortrag gehalten – obwohl es sich um sehr verschiedene Settings handelte. Und er hat die vorhergesagte Dresche dafür bekommen.

Wenn ich keine Lust auf *weiß-männlich*-dominierte Konferenzen habe, dann zumeist, weil viele *weiße* Männer nie zu Ende gedacht haben, dass ebenjenes Verständnis von ›kritischer Diskussion‹, das ihnen als so begehrenswert erscheint und nach dem sie eifern, eben jenes ist, das den sozialen Tod von Schwarzen Kolleg:innen und Kolleg:innen of Color begründet.²¹ Denn selbst berechtigte Kritiken, die von einem Subjekt sachlich vorgetragen wurden, werden von einem anderen Subjekt zuverlässig als erneuter Beweis unserer geistigen Unterlegenheit gehört, zu unserer Diskreditierung genutzt – oder eben, wie Wilderson es nennt: zum Lynching.

Es gibt also strukturell bedingt keine Möglichkeit zu einer sachlichen Kritik, die auch sachlich bleibt. Bis zu diesem Punkt hin kann man das systematisch stringente Argument rekonstruieren, das den Passagen Wildersons (unausgesprochen und unsystematisch über den Text verteilt) zugrunde liegt: Sich den kritischen Diskussionen zu entziehen, würde eine Selbstexklusion aus Wissenschaft und Philosophie bedeuten. Aus den kritischen Diskussionen exkludiert zu werden, hieße von vornherein nicht als Denker/Wissenschaftler ernstgenommen und anerkannt zu werden. Zugleich ist jedoch strukturell ausgeschlossen, dass eine sachliche Kritik sachlich bleibt. Im berühmten Wilderson-Überschuss ließe sich ergänzen: Daher sind mir Beteuerungen, dass man das alles nicht gewollt habe, dass es doch sachlich gemeint gewesen sei etc. *scheißegal*.

Oft frage ich mich, ob wir Frauen, wir People of Color und Schwarze Menschen im Wissenschaftsbetrieb und insbesondere in der Philosophie genau deshalb so stören: Angenommen, auch *weißen* Männern – zumindest jenen, die nicht gänzlich stumpfsinnig sind – ist es möglich, diese strukturelle Aporie zu verstehen oder sie zumindest vorbewusst zu erahnen. Was dann? Nun, dann würden sie mitverwickelt werden in eine Welt, in der ihr vormaliges Fetisch-Objekt – rationalisiert unter dem Namen ›kritisches Denken und Diskutieren‹ – ungenießbar geworden ist.

21 Ich schreibe so gezielt von *weißen* Männern statt von *weißen* Frauen, da viele *weiße* Frauen – wenn sie nicht aus jenen völlig verblendeten Kreisen der jungen Generation kommen, welche glauben, dass das Patriarchat bereits beendet sei – dasselbe Phänomen kennen und erleiden. Wer halbwegs in Frauen-Soli geschult ist, trägt manche Kritiken in manchen Räumen nicht vor.

Ihr ›spaßiges‹ Geklöne unter Männern, ihre permanente Verwechslung von Philosophie mit sublimiertem Hahnenkampf hätte ein Ende. Da erscheint es den meisten wohl doch leichter, Frauen und BPoC weiterhin als ›kritikunfähig‹ zu beleidigen und es ihnen in Verkennung dieser strukturellen Gewalt wahlweise als Charakterschwäche oder als fehlende Eignung auszulegen, wenn sie keinen Spaß an ›kritischer Diskussion‹ haben.

Ich stimme Wilderson also in den meisten Punkten zu – nur, dass diese Punkte nicht ihm zuzuschreiben sind: Sie wurden von vielen anderen vorher schon und deutlich elaborierter gedacht. Der Punkt, den Wilderson selbst macht, nämlich zu behaupten, dass er nicht über die altbekannten Aporien der Diskriminierungsforschung spricht, sondern eine »Meta-Aporie«²² gefunden oder erfunden hätte, in der sich nur Schwarze befänden, ist jedoch zu leicht und zu schnell durch das Aufzeigen von Analoga aus anderen diskriminierten Gruppen zu widerlegen, als dass ich ihn kaufen würde.

Zugleich hat er wiederum Recht damit, dass es im selben Moment schäbig ist, solche analogen Erfahrungen zum Ausgangspunkt für Solidaritätsbündnisse zu machen, »indem sie darauf bestehen, dass sich die Koalition auf das konzentrieren muss, was wir alle gemeinsam haben«.²³ Von diesem falschen Verständnis von Solidarität wolle er sich abgrenzen.²⁴

Unterlegt wird dies von Wilderson mit einer Zitation Baldwins zu einer Geschichte über die Unfähigkeit eines *weißen* Mannes, Solidarität jenseits des Identifizierbaren und Identischen zu leben:²⁵ »Er wird in deinem Leben nur das anerkennen, was er in seinem Leben anzuerkennen bereit ist. Seine langen Pariser Nächte mit Mailer trugen nur Früchte, solange Mailer sagen konnte: ›Das geht mir genauso‹«, berichtet Baldwin über einen Versuch, einem *Weissen* die Schwarze Lebenswelt nachvollziehbar zu machen.

Erneut ist es die Psychodynamik, die mir als besonders interessant erscheint, insofern ich am ehesten dort die Eingangspforte zu tatsächlich neuen Fragen wittere: Eine asiatische Frau widerspricht Wilderson. Nach ihrer Deutung seiner afropessimistischen These als leider allzu bekannte Variation einer destruktiven Opfer-Olympiade, lässt sich Wilderson zu einer Kalauer-Deutung oder vielleicht auch eher einer Retourkutschen-Deutung des Verhaltens der Kollegin hinreißen:²⁶ Gegen deren Unbe-

22 Wilderson, *Afropessimismus*, S. 201.

23 Ebd., S. 201. Dazu Mai-Anh Boger, *Die Methode der sozialwissenschaftlichen Kartographierung. Eine Einladung zum Mitfühlen – Mitdiskutieren – Mitdenken*, Münster: edition assemblage 2019, S. 20: »Jede Konexion, die nur Gemeinsames will, wird ab einem gewissen Punkt schmierig und verfällt in Simplifikationen.«

24 Wilderson, *Afropessimismus*, S. 200.

25 Vgl. ebd., S. 205.

26 Vgl. ebd., S. 217.

wusstes habe »die Vernunft keine Chance«.²⁷ Insgesamt beschreibt er die Kolleg:innen als Gefangene ihrer Abwehrreflexe. Wilderson projiziert den Topos der Selbstviktimsierung bzw. der Monopolisierung der Opferrolle in diesem Duktus auf die anderen: Die Wucht der Einwände der beiden Frauen – der *weißen* und der asiatischen Kollegin – käme »mit dem gleichen Gefühl der Opferrolle«²⁸ daher wie das Reden der Männer zuvor. Die Gruppendynamik bzw. die latente Form des ›Streits‹ unter Ungleichen lässt sich demnach zusammenfassen wie folgt: ›Das ist widerlich, wie du dich hier als Opfer stilisierst! Das ist nun wirklich kein rationales Argument!‹ – Antwort von Wilderson: ›Das ist widerlich, wie du dich hier als Opfer stilisierst! Das ist nun wirklich kein rationales Argument!‹

Dass die Argumente nicht rational sind, stimmt. Die Frage könnte in Anbetracht der Häufigkeit solcher Dynamiken lauten: Wie lässt sich über Rassismus philosophieren, wenn ein Großteil der Gespräche vom Unbewussten getragen wird und dieses Denken (weiterhin) »keine Psychoanalyse der Philosophie«²⁹ sein oder werden soll?

3. Vignette: Identifikation, Nicht-Identifizierbarkeit, Verweigerung

In der dritten Vignette kehrt der Ausspruch ›Das geht mir genauso‹ aus der Geschichte Baldwins in einer verschobenen Rezitation wieder. Während seiner Zeit als Universitätsdozent in Berkeley sitzt Wilderson gemeinsam mit einem *weißen* bürgerlichen Paar in einem Taxi zum Flughafen, das ein pakistanischer Einwanderer fährt. Nach Small Talk über die Universität und Forschungsprojekte – auch der *weiße* Mann ist akademisch tätig – kommt das Gespräch auf den nach 9/11 erlassenen Patriot Act. Die liberalen Ansichten des *weißen* Paars (›was geschieht denn gerade mit uns?«³⁰) verbinden und verbünden sich mit den Erzählungen des pakistanischen Taxifahrers über die polizeilichen und behördlichen Schikanen, denen er, seine Familie und andere Migranten ausgesetzt sind. Die Insassen teilen die Überzeugung, dass die Einschränkungen nicht sein dürften, weil alle Teil der gleichen Menschheit mit gleichen Bürgerrechten seien. Wilderson erlebt diese Situation so, dass auch und insbesondere er sich zu diesem imaginierten Kollektiv liberaler, migrantenfreundlicher US-Amerikaner zugehörig fühlen soll und auch will er

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., S. 219.

²⁹ Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 302.

³⁰ Wilderson, *Afropessimismus*, S. 247.

selbst nicht dermaßen exkludiert werden: »Es war mein Begehr, das Objekt ihres Begehrrens zu sein«³¹ – was in diesem Fall bedeutet, den *Weiß*en zu attestieren, dass sie zu den guten *Weiß*en gehören. Die Differenz ist demnach zugleich abgeblendet (in der »Wir waren alle Menschen«-Kitschphantasie³²) und bleibt verdeckt quickebding in der Anordnung der Begehr.

Auch aus afropessimistischer Perspektive sind solche imaginären Vereinnahmungen eine mindestens latent gefährliche Form der Nivellierung von Differenz. Wilderson beschreibt, wie ihn ob dieser nivellierenden Vereinnahmung ein Drang überkommt, die Differenz zwischen *weißen* und Schwarzen US-Amerikanern wieder sichtbar zu machen, sich der Vereinnahmung zu entziehen:

»Der Fahrer sagte: ›Ich weiß nicht, wie ich meine Familie jemals in dieses Land bringen konnte.‹ Und bevor ich die Struktur meiner nicht assimilierbaren *Blackness* aus dem Geflecht und der Grütze des multiethnischen Affekts entwirren konnte, sagte ich: ›Geht mir genauso.‹ Doch diese Worte zerfetzten die Stimmung. Die Erde kippte. Wir fielen alle runter.«³³

Wilderson beschreibt das beredte Schweigen, das dem anschließenden zögerlichen Sprechen des Taxifahrers vorausgeht sowie auf dieses folgt:

»Langsam und bedächtig sagt er: ›Manchmal möchte ich meine Koffer packen und nach Hause zurückkehren.‹ Niemand sagt ein Wort. Niemand nahm einen Atemzug. Der Motor ächzte unruhig, als wir auf die Ausfahrttrampe fuhren. Ich warf ihm den Fehdehandschuh hin, richtete mich auf und räusperte mich. ›Ja‹, sagte ich, ›geht mir genauso.‹ Diesmal war der Geruch unverkennbar. Es war der Gestank von etwas Brennendem; ein Baumwollfeld, das in Flammen stand.«³⁴

a) Eine weiße Lektüre

Diese Vignette ist schmerhaft und bewundernswert. Der Schmerz resultiert aus dem reaktiven Ressentiment des integrationswilligen pakistanschen Taxifahrers, das ich nachvollziehen kann (ohne es billigen zu müssen). Das *weiße* Paar ist die Illustration selbstgewisser und selbstgenügsamer weißer Mittelschichtsleute, die mit Widersprüchen nichts anfangen können, weil sie ihr geordnetes Leben stören. Als jemand, der mit jahrelanger Adorno-Lektüre sozialisiert wurde, habe ich mit ihnen nichts gemein (außer der Situiertheit als *Weiß*e, aber damit kann ich

³¹ Ebd., S. 248.

³² Ebd.

³³ Ebd., S. 249f.

³⁴ Ebd., S. 251.

brechen). Der pakistanische Taxifahrer jedoch berichtet – zunächst nur, um das *weiße* Bedürfnis nach Small Talk und die Erwartungen an den nicht-leeren Sprechraum Taxi zu befriedigen – von leidvollen Erfahrungen von Migranten und ihrer Familien angesichts sich abschottender westlicher Staaten. Die Berichte wären auf Deutschland und die sich seit Jahren weiter immunisierende Festung Europa übertragbar. Aus diesen Erzählungen sprechen sowohl Leiderfahrungen als auch der Glaube an die Möglichkeit des Ankommens – eine Erwartung, die das *weiße* Paar nährt. Schmerhaft ist diese Vignette deswegen, weil der Autor die Erwartung durchkreuzt, die Hoffnung bricht, indem er darauf verweist, dass durch die USA eine Bruchlinie verläuft, die sich nicht durch das Ändern von Gesetzen wie dem Patriot Act kitten lässt. Die Bloßstellung der Hoffnungen und des Leids des Migranten ist schmerhaft, weil es jemanden seiner Hoffnungen beraubt, der ohnehin nur wenige hatte. Die in den ersten beiden Vignetten möglichen Linien zwischen dem Autor und mir brechen an dieser Stelle. Es stellt sich das Gefühl ein, der Autor mache diesen Punkt allein, um seine afropessimistische These zu artikulieren und im wörtlichen Sinne eine *punch line* zu setzen. Die ästhetische Entscheidung für den gemachten Punkt spiegelt eine intellektuelle Selbstgefälligkeit, für die Empathie mit dem Migranten und seinen Zwängen sekundär sind.

Doch auch hier bietet sich wieder eine alternative Lektüre an, wenn nicht der Inhalt der Vignette, sondern ihre Form in den Vordergrund rückt. Denn sie lässt sich mit Jacques Rancière ein Unvernehmen, eine *mes-entente*, nennen.³⁵ Der Schwarze Sprechakt macht etwas hörbar, nämlich die diasporische Existenz der Schwarzen, die im liberal-hegemonialen Diskurs nicht nur selten thematisiert wird, sondern schlicht nicht ausdrückbar ist. Indem der Autor das »geht mir genauso« auf den Bericht des Migranten antworten lässt, bricht er das liberale Einverständnis, das im Taxi zu herrschen scheint, und das besagt, dass alle Teil eines humanen Amerika sein oder werden könnten, wenn nur die Gesetze entsprechend dieses *common sense* gestaltet wären. Gemäß der Etymologie von »entendre« in Rancières Begriffsprägung der »mes-entente« bedeutet diese ja, etwas zum *Gehör* zu bringen (»entendre«), das im Diskurs der herrschenden politischen Ordnung nicht *verstanden* (»entendre«) werden kann. Eine Intervention, die eine *mes-entente* vollzieht, erzeugt also einen Bruch zwischen dem zu Gehör bringenden Sprechakt und den Geltungsregeln des herrschenden Diskurses. Im vorliegenden Fall schließt der liberaldemokratische Diskurs schlicht aus, dass Schwarze *nicht* demokratisch Teilhabende wären oder sein sollten. Indem der Autor ausspricht, dass Schwarze aber »genauso« (unfreiwillig,

35 Vgl. Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

da versklavt) migriert sind und möglicherweise »zurückkehren« wollen mögen (wohin?), bringt er eine Subjektposition zu Gehör, die es nicht gibt. Und liefert damit den performativen Beleg dafür, dass der Bruch zwischen Schwarzen und Menschen (im Sinne des liberalen human-menschenrechtlichen Konsenses) existiert – aber nicht ausgedrückt werden kann. Die Stimmung im Taxi gestaltet sich im Anschluss auch so, dass versucht wird, Wildersons Sprechakt in Small Talk zu ersticken, als bloßes »Geräusch« (Rancière) zu behandeln. Kein Wunder, dass die Adressaten sich mit anschlussfähigen Sprechakten schwertun.

b) Eine Lektüre of Color

Mit dem Zitat des ›Geht mir genauso‹, das von Wilderson im Buchkapitel zuvor mit einer nivellierenden, die Differenz nicht wahrhaben-wollenden Geste assoziiert wurde, stellt der Passus sowohl dem Autor selbst als auch den anderen Insassen mehr Fragen als Antworten. Man müsste in Ruhe philosophieren, was dieser Satz bedeutet: Ist er eine Form von Mimikry, insofern zuvor im Buch mit Baldwin eingeführt wurde, dass diese Aussage ein typischer Satz unverständiger *Weißer* ist, der zudem eine Grenze der Solidarisierungsfähigkeit beschreibt? Wird hier also eben nicht auf direktem Wege die Differenz zwischen Schwarz und *weiß* in den USA sichtbar gemacht, sondern wird sie im Gegenteil umwegig durch einen entgleisten Akt der Mimikry aufgeführt und bloßgelegt? Oder ist das vorherige Buchkapitel längst der Verdrängung anheimgefallen und auch der Autor selbst erkennt und erlebt das Zitat in diesem Moment nicht bewusst als solches? Dann nämlich könnte es sein, dass der Satz im Bewusstsein als Widerstand gegen die Assimilation an die *Weissen* gemeint war und es nur eine unbewusste Spur ist, die hier bloßgelegt, dass das Gegenteil der Fall ist: dass er sich mit diesem Satz mit den *Weissen* gemein macht und eben nicht mit dem Migranten. Daraus würde sodann wiederum folgen, dass es hier um Grenzen der Solidarisierungsfähigkeit geht, die nichts mit Schwarz und *weiß* zu tun haben, da sie der universal-menschlichen Beschränktheit geschuldet sind. In jedem Fall ist der Satz eine gelungene Opfergabe vor dem Altar der Ambiguität: Es lässt sich nicht vereindeutigen, mit wem sich der Autor durch diesen Satz tatsächlich gemein macht und demnach auch nicht, welches der möglichen Bündnisse durch identifikatorisch begrenzte (Pseudo-)Solidarität hier scheitert.

Wilderson erzählt also davon, dass es manchmal überraschend, frustrierend, überfordernd, enttäuschend sein kann, wer ein Bündnis mit einem eingeht und wer nicht. Dies tut er, während er auf performativer Ebene den aufmerksam Lesenden vorführt, dass es manchmal überrascht, mit wem man unbewusst ein Bündnis eingeht, dass man also sich

selbst diesbezüglich überraschen kann. Diese Selbstüberraschung wird in der zweiten, deutlich entschiedener artikulierten Wiederholung des Satzes getilgt und wieder eingeholt. Ja, manchmal fühlt man sich in eine schäbige Form von Gemeinsamkeitskitsch hineingezwungen. Manchmal fühlt man eine schmerzliche, unüberbrückbare Lücke im Kontakt mit anderen migrierten, diasporischen, rassifizierten Subjekten, von denen man phantasiert hatte, dass sie einen doch verstehen müssten, die einen dann aber doch in der stickigen Luft hängen lassen. Dazu kann ich nur sagen: Ja, geht mir genauso.

Das tieferliegende Selbstmissverständnis scheint mir jedoch ein anderes zu sein, das vom Autor ebenso im vorherigen Kapitel bereits eingeführt wurde. Er wiederholt dort eine seiner zentralen Thesen: »[M]eine Behauptung, dass nicht-Schwarze People of Color etwas zu retten hätten, während Schwarze nichts zu verlieren hätten – dass asiatische Menschen und Schwarze strukturelle Antagonistinnen und Antagonisten seien«.³⁶ Die dichotome Logik ist essentialistisch. Sie schließt aus, dass es Schwarze Asiaten gibt (zugegeben: das fällt mir in meiner Situiertheit so schnell auf, weil meine Mutter eine Schwarze Asiatin ist). Sie behauptet außerdem, dass es keine Schwarzen Menschen gibt, die ebenso wie nicht-Schwarze Migranten etwas zu verlieren und etwas verloren haben – was bedeutet: Der Autor ist neben dem dichotomisierenden Essentialismus so sehr auf den US-amerikanischen Diskurs fixiert und ungeübt in der Dezentrierung desselben, dass er ›vergisst‹, dass es auch Schwarze Migranten gibt. Wie immer bei harschen Essentialismen geht in der brutalen Vereinfachung zugleich alles drunter und drüber und durcheinander: Wer ist hier wirklich gemeint, wenn Wilderson von People of Color in Abgrenzung zu Schwarzen spricht? Ich, in meiner partikularen Position, weiß nicht, ob ich gemeint bin. Ich kenne ein Gefühl, das historisch bedingt die allermeisten (und ich schreibe das nur zur Sicherheit, falls es doch ein paar Ausnahmen gibt) Afroamerikaner:innen empfinden, nämlich das Gefühl, dass man nicht so Recht weiß, wohin man denn geschickt wird, wenn einem ein Rassist entgegenbrüllt, man solle doch dahin ›zurück, wo man herkomme‹. Es ist auch oft so, dass ich deshalb eine tiefe Distanz gegenüber migrantischen Menschen empfinde, die nicht nur ein (zweites) Heimatland haben, sondern sogar dessen Sprache sprechen und dieses gelegentlich besuchen (und Essen von dort importieren und kochen und so weiter und so fort). Sie sind anders als jene People of Color, die mit dem Migrationsdiskurs herzlich wenig anfangen können – und ja, sie halten die hegemoniale Stellung im anti-rassistischen Diskurs. Es sind derzeit die lautesten. Sie sind am pflegeleichtesten intelligibel, die massenmedien-kompatiblen Vorzeigefälle: einfache Migrations- und Fluchtbewegungen aus einem klar benennbaren Land in ein

36 Wilderson, *Afropessimismus*, S. 208.

anderes klar benennbares Land. Auch Wilderson beschreibt direkt vor obiger Szene eindrücklich, wie schnell diese Von-A-nach-B-Migranten in ihrer vergleichsweise ungebrochenen Artikulations- und Anschlussfähigkeit für *Weisse* alle anderen mundtot machen können.³⁷ Das ist jedoch nicht die Differenzlinie ›Schwarz vs. People of Color‹.³⁸ Es betrifft eine Grenze der Intelligibilität, die quer zur *colorline* läuft.

Das scheint mir daher die größte Ironie im Werke Wildersons: Eben jener Autor, der fortlaufend auf eine *wesentliche* Differenz beharrt und dabei das Wort *wesentlich* mit Nachdruck schreit und schreibt und kursiviert, scheitert bei genauerer Betrachtung daran zu sagen, welche Differenz er meint. Um Schwarze geht es jedenfalls nicht.

4. Wie lesen?

Was zeigt sich in diesen Lektüren mit Blick auf die Form des Philosophierens über Rassismus? Einerseits ließe sich zusammenfassen, dass die Lesarten gerade in ihrer Disparität das »Scheitern der Interpretation«³⁹ akzeptieren müssen, das von den Unübersetzbarekeiten und Inkommensurabilitäten der sich überlagernden Differenzlinien herrührt. Da ist kein ›wir‹, das gemeinsam – im Sinne von ungeteilter Identität – den Afropessimismus lesen könnte. Das lesende ›wir‹, sofern es Schwarze, of color und *weiße* Lesende umfasst, ist fragmentiert. Es muss aushalten, dass es keine einheitliche Semantik gibt, die als gültig vorausgesetzt werden könnte, sondern ein »Mit-Lesen«, wie man mit Jean-Luc Nancy sagen könnte.⁴⁰ Nancy hatte das ›Mit‹ bekanntlich zugleich als nicht-identisch und vergemeinschaftet aufgefasst, eine *partage* im Doppelsinne von »Geteiltheit« und »Ver-teiltheit«. Die Kom-munikation über den Afropessimismus wäre dann so etwas wie ein Gespräch über Unvereinbarkeiten; aber es wäre ein Gespräch – was bedeutet: Andererseits könnte man zusammenfassen, dass sich die Lesarten durchaus berühren. Es gibt einen unmöglich-möglichen *rapport* zwischen diesen.

Die Parallel- und Gegenlektüren der Co-Autorin of Color irritierten jene des *weißen* Mannes – so eine posthoc-Erkenntnis –, da sie ihm zeigten,

³⁷ Vgl. ebd., S. 244.

³⁸ In den USA scheint dieser Denkfehler noch nachvollziehbar, auch wenn er dort genauso essentialistisch und falsch ist; aber spätestens in Europa wirkt die vereinfachende implizite Gleichsetzung von ›Schwarz = Baumwollfeld, also nicht innerhalb eines erinnerbaren Zeitraums migriert‹ und ›of Color = alle diese migrierten Leute, die eine Nation als ihr ›heritage‹ anführen‹, auf die Lesenden peinlich berührend bis grotesk.

³⁹ Wilderson, *Afropessimismus*, S. 287.

⁴⁰ Vgl. Jean-Luc Nancy, *singulär plural sein*, Berlin: Diaphanes 2004.

worüber er nicht geschrieben, woran er nicht gedacht hat und was er alles nicht weiß. Diese Lektüren visieren quasi performativ den blinden Fleck des eigenen Zugangs, theoretisch gesprochen: den Ort des eigenen situierten Sprechens an.⁴¹ Der *weißen* Lesart war schon selbst zwischenzeitlich aufgefallen, dass sie – einigermaßen überraschend für sich selbst – wiederholte Identifizierungen mit dem Autor des Afropessimismus notierte. Identifiziert hatte er sich dort, wo die Form des Textes bzw. der Theorie affizierte, als *radical chic* der afropessimistischen Dichotomie oder als Inszenierung eines rancièreschen Unvernehmens. Das aber lässt sich wiederum als *weiße* Situiertheit reflektieren, denn die Form des Textes zu genießen und sie quasi-ästhetisch als Theorieware zu konsumieren, steht einer Sprech- und Schreibposition zur Verfügung, die den Text als bloßen Text begreifen kann, weil sie die Erfahrungen nicht kennt oder kennen muss, die zu seiner Entstehung überhaupt erst geführt haben.

Die Aufmerksamkeit für die Form hat noch einen zweiten Aspekt, der sich einem bestimmten impliziten Vorverständnis von der Aufgabe von Theorie und theoretischer Diskussion verdankt. Die Attraktivität des Identifikationsangebots mit der afropessimistischen These, sofern die Aufmerksamkeit sich v.a. auf die Form der Theorie legt, liegt in der (nicht unbedingt *weißen*, aber) maskulinen Pose ›harter Theorie‹ – ein wohlvertrauter Wunsch nach unkastrierter Männlichkeit.

Die Lektüren of Color gehen im Vergleich zu diesem Fokus auf die Form stärker in die inhaltliche Auseinandersetzung, scheuen sich nicht vor starken, kritischen Urteilen gegenüber den theoretischen Unzulänglichkeiten der afropessimistischen These. Währenddessen erlaubt die Rekurrenz auf die Form der Theorie in der *weißen* Lektüre einerseits eine gewisse Identifizierung mit der Schwarzen Position, die Lektüre bleibt aber andererseits genau deswegen auch formal in der Konnotation von ›förmlich‹ und entsprechend auf Distanz. Zugleich lebt dieses *weiße* identifikatorische Moment von affektiven Dynamiken, während die Lektüre of Color die Sachauseinandersetzung mit Wildersons Theorie als Theorie vorantreibt. Es ergeben sich so Überkreuzungen mit der aus den Macht-dynamiken akademischer Diskurse bekannten Verteilung der Sprechpositionen und ihren Zuschreibungen. So führen die Lektüren vor, dass die Psychodynamik der Theorie und der Theoriepolitik auch unwillkürliche Effekte zeitigt, die das lesende Subjekt nicht vollständig steuern kann.

Eine Sichtung von Kommentaren, Kritiken, Feuilleton-Artikeln verstärkt diesen Eindruck. Recht durchgängig zeigt sich folgendes Muster: *Weiße* Lesende betonen das Gewagte bzw. Kräftig-Wütende des Textes, der ›seine größte Überzeugungskraft als zornige Reaktion auf all den

41 Was für den *weißen* Mann »Situiertheit« in phänomenologischer Perspektive heißt, erläutert er ausführlich in *Bodenlos situiert. Eine politische Phänomenologie*, Berlin: Suhrkamp 2025.

Optimismus«⁴² – also auf der affektiven Ebene – entfalte. Für die Lektüre brauche man als *weißer Mensch* »Mut«⁴³; ein bequemer Autor sei es sicher nicht.⁴⁴ Zuletzt wird im Duktus einer Solidargeste darauf verwiesen, wie wichtig es ist, dass solche Bücher geschrieben und ernstgenommen werden. Zwar wird stets angedeutet, dass das Buch inhaltlich nicht ganz schlüssig sei, jedoch zumeist zusammen mit der Erklärung, dass es darum ja auch nicht gehe. Die *weißen* Kommentare befassen sich also in der Hauptsache mit der ästhetischen Form und den Affekten des Autors sowie der Lesenden.

Verglichen damit fällt auf, dass in den Kommentaren von Schwarzen und PoC neben den auch dort vorhandenen affektiven Eindrücken eine Kritik am Inhalt gegenüber formalen Fragen überwiegt. Sie beschreiben die ahistorische Kalauer-Dichotomie in Wildersons Schwarz-*weiß*-Denken als unzureichend oder, gemessen am von Wilderson weitestgehend ignorierten Diskursstand zu komplexen Interdependenzen und intersektionalen Betrachtungen verschränkter Verhältnisse, als theoretische Regression⁴⁵ oder legen dar, inwiefern Afropessimismus erst nach Dialektisierung mit Afrofuturismus zu gebrauchen sei.⁴⁶

Fallen die Lektüren also auseinander oder zusammen? Und: Könnte Philosophieren über Rassismus bedeuten, durch diese Aporie hindurchzuarbeiten, die sich in der derzeitigen ›Aufgabenteilung‹ artikuliert, bei der sich *weiß*-dominierte Räume des Philosophierens vornehmlich mit der für sie ungewohnten Form befassen, während die inhaltliche Diskussion in farbenfroheren Räumen stattfindet?

- 42 Eberhard Falcke, »Frank B. Wilderson III: ›Afropessimismus‹. Die Theorie der verlorenen Hoffnungen«, *deutschlandfunk.de* 30.11.2021, <https://www.deutschlandfunk.de/afropessimismus-100.html> (Zugriff: 29.8.2023).
- 43 Wilm, »Habt den Mut, Wilderson zu lesen«, S. 415.
- 44 Lutz Taufer, »Nie der Sklaverei entkommen. Frank B. Wilderson III erklärt in ›Afropessimismus‹, was es heißt, Schwarz zu sein«, *nd-aktuell.de* 13.2.2023, <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1170946.frank-b-wilderson-iii-afropessimismus-nie-der-sklaverei-entkommen.html> (Zugriff: 29.8.2023).
- 45 Vgl. José Sanchez: »Against Afro-Pessimism«, *jacobin.com* 13.6.2022, <https://jacobin.com/2022/06/afro-pessimism-frank-wilderson-socialism-flattening-racism> (Zugriff: 29.8.2023); oder Vincent Cunningham, »The Argument of ›Afropessimism‹«, *thenewyorker.com* 13.7.2023, <https://www.newyorker.com/magazine/2020/07/20/the-argument-of-afropessimism> (Zugriff: 29.8.2023).
- 46 Tash Moore, »Navigating Pain and Possibility«, *contemporaryand.com* 17.5.2023, <https://contemporaryand.com/magazines/navigating-pain-and-possibility/> (Zugriff: 29.8.2023).

